

УДК 791.43.01+159.964.2

Кирилова О. О.

## ЗНАННЯ, ІСТИНА, СМИСЛ ЗА ЖАКОМ ЛАКАНОМ: ОСВІТНІ ВИМІРИ

*Статтю присвячено реконструкції концептів знання, істини та смислу у роботах Ж. Лакана різних років.*

**Ключові слова:** місце істини, фігура знання, Суб'єкт-Зобов'язаний-Знати, афект смислу, savoir, connaissance, алетейя, jouis-sense.

Гуманітарій, який говорить або пише, цікавить нас насамперед своєю локалізацією стосовно *місця істини* у нашій власній психічній топології. Зокрема, оцінка викладача (гуманітарія, принаймні) відбувається шляхом співвідношення його постаті із місцем істини. Викладач передусім цікавить як *фігура істини*, а не як *фігура знання*. Це цілком природно, що він *щось знає*, володіє якимось знанням у більшому чи меншому обсязі; це й так очевидно, виходячи з роду його занять. Обсяг ерудиції чи ідеологічна позиція також є за визначенням вторинними (ідеологічна позиція викладача, що починає набувати значення для колективного суб'єкта студентської громади, проте ніколи — для суб'єкта окремо взятого, є своєрідним реверсом єдиноособного партійного Супер-Его, що «заходить зі зворотнього боку» після двох вочевидь неповторюваних десятиліть «відлиги» 1990–2000-х). Проте, не викликаючи апіорної довіри до власного символічного статусу, він може цілком елементарно втратити довіру і до свого знання, помилившись у тому, що професійно відомо частині аудиторії (при тому, що фігура істини може дозволити собі незнання чи забування). Символічна постать викладача не повинна бути зміщеною відносно осі істини. Тому при оцінюванні особистісної ваги того чи іншого викладача рівень компетентності чи досвідченості студентів аж ніяк не є визначальним. Навпаки, студенти-випускники, які отримують власні наукові навички, можуть оцінювати викладача з компетентісної точки зору, в науково-парадигмальних термінах, тобто, «короткозоріше», аніж «фрешмени», адже компетентність чи суспільна вага — доволі відносні цінності у повсякденній університетській аксіології.

«Істинність» як загально визнана автентичність співвідноситься із поняттям «порожньої», міметичної істини, яку М. Гайдеггер називав

грецьким терміном *homoiosis*. Набагато доречнішою за псевдокласичну концепцію «договірної істини», яка давно вже «не працює» у просторі гуманітарної комунікації як всуціль дискредитована, є постмодерністська концепція **контекстуальної істини**, точніше, численні її варіації у працях окремих теоретиків. Ж. Дерріда сумнівається навіть стосовно «альтернативного типу істини», запропонованого Гайдеггером — *aletheia*, тобто, істина як одкровення. Для нього істина є передусім категорією несвідомого, яку «можна спробувати осмислити заднім числом» або «можна спробувати перетворити її на істину, придатну для передачі іншому» [3, с. 35]. Дерріда спростовує перформативну природу істини, тому що «перформатив має на увазі суворе дотримання певної завчасно заданої, нерухомої умовності» [3, с. 35], — а це несумісно з її невисловлюваною природою, що сприймається катафатично. Цілком доречно погодитися із коментарем, що для Дерріда «істина заявляє про себе як те, що не відбулося, те, що лишилося нереалізованим; вона являє собою той не-символізований залишок суб'єкта, що постійно звертає на себе увагу, артикулює себе, наполягає, закликає, щоб до нього повернулися» [9]. Ця «мерехтлива істина», місце якої завжди не визначене, яка може виявити себе у несподіваних завулках буденності, безперечно, корелює із дуже давньою традицією віднаходження істини у дзен-буддизмі, де вона також може уявлятися як «сплеск несвідомого на поверхні рефлексії».

Ця «внутрішньо революційна істина», яка змінює хід індивідуального часу суб'єкта, слугує темпоральним розривом у лінійності його буття (якщо воно є лінійним). «Будь-яка істина — це кінець пам'яті, виникнення початку», — пише Ален Бадью у своїх дельозівських рефлексіях [1, с. 91]. Бадью як багаторічний до-

слідник і співрозмовник Дельоза акцентує увагу на тому, що у філософії Дельоза центральне місце займає ідея істини, якій підпорядкована навіть ідея симулякру: «віртуальне в якості основи забезпечує можливість *інтуїтивної* (курсив мій. — О. К.) істини» [1, с. 95]. Це, до речі, співвідноситься із вірою Жака Дерріда в інстинкт істини. Для Дельоза так само, як для Дерріда, істина є категорією суб'єктивної революції, яка у лінійній перспективі виглядає певним темпоральним розривом, що повертає в зовсім інший бік індивідуальний час суб'єкта, у термінах Дельоза: істина є *подією*, і «порядок істини/події має на увазі погіршеність як необхідний центральний елемент будь-якого порядку», бо «здатність децентрувати порядок репрезентації — одна з основних для події». Тому що «співвідношення наявного порядку речей та події/істини є відношенням принципової невирішеності» [2], а істина для Дельоза — це «відношення трансцендентного з усіма відповідними функціями» [1, с. 95].

Жак Лакан говорить, що «Інший, визначений як місце мовлення (дискурсу), з не меншим правом виступає і в якості свідка Істини. Адже без виміру Істини хитрощі мовлення нічим би не відрізнялися від тих оманливих рухів, що їх застосовують тварини у боях чи шлюбних ігрищах». Місце Іншого є тим, що потрібно означити для того, аби мовлення, носієм якого є Інший, могло оманювати, тобто позиціонувати себе як Істину. «Таким чином, Істина отримує свої гарантії не від реальності, до якої вона має стосунок, а від мовлення. Їй від неї ж отримує клеймо, що вводить її в структуру фантазії» [8, с. 140].

Для Лакана символічна іпостась Суб'єкта-Зобов'язаного-Знати є вочевидь фігурою істини, а не фігурою знання у зазначеній топо-логіці, якщо виходити із найвідомішого лаканівського твердження, сформульованого у тексті XI семінару «Чотири базових поняття психоаналізу» стосовно того, що Суб'єкт-Зобов'язаний-Знати (аналітик в аналізі) найбільше є таким для аналізанта першої миті, коли не може знати нічого про нього, й знищується в цій якості наприкінці аналізу (на стадіях *афанізму* й *відчуження*), коли зрештою починає таки щось про нього знати [6]. І це не випадково. Знання й любов пов'язані в акті трансферу — я люблю того, за ким передбачаю знання. І ненавидять нас, бо не бачать за нами ніякого знання. Це знання Суб'єкта-Зобов'язаного-Знати як фігури істини є для Лакана абсолютним гегелівським знанням. Абсолютне знання сконцентро-

ване у точці абсолютного збігу Символічного з Реальним (у якій немає чого чекати!); у цій точці й лежить суб'єкт, який досягнув тотожності із собою самим, даний як *істота-що-все-усвідомлює* (знову ж таки за Гегелем).

У праці «Спростування суб'єкта та діалектика бажання в несвідомому у Фрейда» Лакан піддає сумніву (або, радше, піддає запити, questions) його наукове знання: нібито вчений — це той, хто мусить «знати за всіх», точніше, цікавитися тим, чим цікавиться загал, цього не знаючи, що становить «всезагальний інтерес», але слабкість вченого тут і полягає у тому, що він стоїть на тій самій сходинці знання, що й пересічна людина, стосовно того, що в результатах його діяльності становить цей «всезагальний інтерес»; вчений мусить виконувати за широкий загал функцію аналітика — «знати за іншого», але тут він і зазнає поразки. Отже, Суб'єкт-Зобов'язаний-Знати — це велика пастка, говорить Лакан (для іншого, Іншого й себе самого) [4, 157].

Тут постає відомий лаканівський парадокс істини: істина, конститутована у мовленні, проте завжди не-вся. Багаторазово, у різних формулюваннях Лакан задається проблемою неможливості сказати «всю істину». Скажімо, коли цього вимагають від свідка на суді, істина співвідноситься із законом, який регулює насолоду. В аналізі аналізанта пропонується «сказати все», але він не може «сказати все» вже з тієї причини, що він не дорівнює своєму несвідомому! Подібним чином неможливо висловити *всю правду* (можливо висловити її тільки поза означником, «між рядків»). Отже: *істина, яка претендує на повноту, vs істина недовисловленості* (істина, що боїться причини бажання). Ця істина, недовірлива щодо Уявного, зближена з а-натомією. Нездатність висловити істину цілком на рівні S (A) втілюється в русі від Уявного до Символічного.

**Контекстуальна істина**, або ж, за Лаканом, істина, яка завжди не-вся (як і Жінка, перефразовуючи Ф. Ніцше) пов'язана вочевидь з лаканівським «квантом афекту», якщо ми спробуємо розглянути смисл як афект, підпорядкований випадковості. Лакан формулює найдоречніше визначення смислу: «Смисл — це певний порядок, іншими словами, щось раптове. Смисл — це порядок, що раптово виникає» [5, с. 78] (ми тут зумисне лишаємо авторську дефінітивну тавтологію). Це певним чином спрямована констеляція означників, порядок сприйняття яких наперед визначений Іншим, сакралізованим гуманітарною культурою. Смисл нелюдський, до-

дає Лакан; у питанні про смисл людського життя власне смисл потойбічний життю. Прямого смислу в природі не існує, він завжди переносний. Смисл не зберігається та не архівується — він тільки народжується тут і зараз.

Не все, що **має смисл** (часто ототожнюваний зі значенням на профанному рівні), може **давати смисл** (особисто «мені»), часто, особливо в освітніх контекстах, виникає зворотня ситуація: те, що говорять, начебто має смисл, але мені особисто смислу не дає. Очевидно, вказує Лакан, смисл тут постає як *état de connaissance*, контекстуальний блискавичний стан знання (ми могли б, використовуючи бергсоніанську лексику, визначити його як *élan de connaissance*).

Тут варто звернутися до лаканівського розрізнення **двох типів знання**. У тексті «Субверсія суб'єкта та діалектика бажання в несвідомому у Фрейда» Лакан найбільш чітко розмежовує два типи знання<sup>1</sup>, а саме: гегелівський тип знання — *savoir*, що базується на знятті й логізації (*Aufhebung*), та альтернативу — «стан знання» — *état de la connaissance*, маючи на увазі такі різномірні типи станів, як «стани ентузіазму, описані Платоном, ступені самадхи в буддизмі чи Erlebnis, переживання, викликані прийомом галюциногенних препаратів; у цьому випадку важлива справжність у реєстрі імплікованою знанням *співприродності* [connaturalité]» [4, с. 178]. У зв'язку із цим **Лакан із великою обережністю ставиться до такого знання, яке надається до передання**. І зокрема, це стосується постійно рефлектованої ним неможливості викладати психоаналіз.

Лакан говорить про «**два лики знання**»: знання *артикульоване* і те «*майже тваринне знання* раба, не позбавлене інструментарію, що перетворює його на мовну сітку». Саме цей другий тип знання може передаватися (за Лаканом: переходити з кишені раба до кишені пана), і це поворотний момент в становленні науки. Таке знання, яке може бути переданим і, за Лаканом, стати знанням Пана, і є *епістемою*. Епістема (як Лакан ілюструє це діалогами Платона) як знання, яке в принципі можна передати, запозичується з низької сфери *техне* — ручної праці на межі із рабською. Вона придатна для роботи із будь-якими дихотоміями й бінарними

опозиціями. З неї випливає знання теоретичне, аристотелівська феорея.

Знання не знає себе, говорить Лакан, і тому те, що себе знає (той маленький фрагмент певності), може вдавати, що знає, вдавати знавця, і у «ляпах» цього часткового знання дає про себе знати несвідоме (що добре відомо будь-якому лектору). Лакан говорить про «єдиний різновид істини, який заявляє про себе, зокрема, невмінням, невдалістю». Знання, що не знає себе, перебуває на рівні S2 — «іншого означника» у лаканівській алгебрі, що вкладається в рамки чотирьох дискурсів. Істина є те, про що знання не може дізнатися, чи воно її знає, без залучення власного незнання.

Загалом говорячи, думка про те, нібито знання десь, якось, хоча б у вимареному майбутньому, **здатне стати замкненим цілим** — й без будь-якого психоаналізу викликала сумніви. Тут Лакан апелює до античних скептиків, які ставили під сумнів будь-яке знання взагалі, не кажучи вже про цілісне знання. Ідею про можливу цілісність знання Лакан називає (політичною) іманентною політиці. Знання тут постає у соматичній формі (формі тіла, *корисний* для нього). «Що ще так нагадує монастирський мур задоволення?» — задається питанням Лакан. Цей образ несвідомо пов'язаний із ідеєю задоволення; Лакан називає це межею чи ватою, у якій ми в'язнемо, втрачаючи напрямок.

Знання у нарцисичному дискурсі можна співвіднести із платонівським концептом, який нагадує Лакан: форма — це те знання, яким буття наповнене; знає вона саме стільки, скільки вона говорить; вона реальна — у тому сенсі, що містить у собі буття, як у чаші, яка до країв наповнена; **вона являє собою знання буття**; це той дискурс буття, який припускає, що буття є [8, с. 142]. Але існує інше знання, неможливе, витіснене й заборонене: *interdit*, але й *inter-dit*. Відповідно, «суб'єкт — це невідповідність між буттям і знанням».

Психоаналіз інтимізує зв'язок між *режимом знання* та *режимом істини*. Тоді як наука ХХ століття, на думку Лакана, закриває кордон між істиною та знанням. В якості ключового твердження Лакана підкреслимо фразу з ХХ семінару «Ще»: «Психоаналіз зробив загально-визнаним той факт, що існує знання, яке про себе не знає, знання, носієм якого слугує означник як такий» [8, с. 114]. Так сновидіння не відсилають до містичних вчень, а функціонують на рівні власної мови (і тут Сосюр простягає руку Фрейду). Це Лакан говорить у 8-му

<sup>1</sup> Там само Лакан нагадує про третій тип знання за Фрейдом: «Третє знання, приховане в суб'єкті як смертельна мітка під волоссям раба, послання, яке прирікає його на смерть, про яке він не знає аж нічого — ні смислу, ні тексту, ні якою мовою воно написане, ні того факту, що його витатували на його головному черепі, доки він спав», — йдеться вочевидь про знання, конституційоване у несвідомому.

розділі семінару «Ще», а у розділі 10-му він стверджує про те, що *говорять, не знаючи, власним тілом, і тому висловлюють більше, ніж передбачено*. Тут виникає фрейдівський парадокс, на який Лакан вказує: несвідоме існує як щось трансцендентне людям, але люди перебувають всередині цього трансцендентного та ще й на ньому говорять. Припустимо, що це дієслово не має першої особи «знаю», лише безособово «Знає» («знається») — *on sait*.

Так, формулюючи концепт знання, ми стикаємось мимоволі з його знеособленням та виниклим питанням: «Хто знає?». Той, хто знає — це Інший, яким я початково його локалізував — місце перебування означника. Без Іншого ми б не довідалися, що десь існує вимір Істини, місце *dit-mention*, знання цього *dit* передбачає Іншого в якості місця. Знання вже в Іншому, його потрібно звідти вивчити-витягти — *d'apprendre*. «Суб'єкт виникає в результаті того, що знання це має бути засвоєне та оцінене; оцінюється ж воно за вартістю споживання; платити за нього доводиться власною шкірою, бо дуже важко — не отримати його, ним скористатися, насолодитися. У насолоді це завоювання знання відновлюється щоразу, коли воно задіюється, бо влада, що її дає знання, завжди по той бік насолоди» [8, с. 110]. Тут також є своя кондиція *encore*: ми **ще** перебуваємо у ситуації нестачі знання. «Увесь сенс знання полягає у тому, що складність, із якою його можна застосувати, та сама, що вимагається для його отримання. Оскільки є щось, що з кожним актом отримання повторюється знову й знову, людина так і не задається питанням про те, яке саме повторення вивченого слід вважати першим» [8, с. 115].

Лакан говорить і про «пристрасть невігластва»: небажання суб'єкта знати щось про Іншого, до якого він може наблизитися за допомогою кореляту метамови, яка є водночас знанням про буття. Він нагадує, що Емпедокл говорить про невігластво Бога, бо той не має знання про ненависть. Отже, проблема любові пов'язана із проблемою знання. Функція знання не лишає місця для ненависті [8, с. 108].

У лаканівській теорії чотирьох дискурсів, найчіткіше сформульованій у 17-му семінарі «Зворотний бік психоаналізу», знання фігурує як «інший означник» — S2 у стосунку до означника Пана (Трансцендентального Позначника) S1. У своєму наближенні до функції знання Лакан застосовує гегелівську діалектику Пана й Раба: накопичене знання Раба дає йому перевагу; Пан поступово апропріює це знання, по-

збавляючи його Раба. Капіталістична експлуатація не дає рабові користатися зі свого знання, роблячи це знання безсенсовним (відчуження). У вислідку він отримує підміну знання — знання Пана. Тут Лакан наводить приклад з діалогу «Менон»: «Раб знає» — раб відповідає панові почутим від нього ж; питання диктують свої власні відповіді — як взагалі оперувати знанням на рівні «питання — відповіді»? «Історична роль філософії якраз і полягає у витягненні, я б навіть сказав, у фальсифікації знання раба, аби отримати з нього, шляхом трансмутації, знання пана» [7, с. 23]. Лакан застерігає, що не обов'язково поняття *науки* є наслідком подібної трансмутації.

Водночас, знання Раба концентрує у собі знання про бажання Пана (він знає про нього те, чого Пан не знає). Позиції Пана, Істерика — позбавлені знання; вони не знають, чого хочуть: істерик: скажи мені, чого я хочу, пан: зроби мені те, чого я хочу (але я сам не знаю, що це) — «пойди туди не знаю куди». Істеричка фабрикує чоловіка, одержимого бажанням знання (бажанням дізнатися).

Бажання знання не є тим, що приводить нас до знання, до знання провидить нас дискурс істерика, стверджує Лакан у 17-му семінарі. Те, що мотивує функцію знання у цьому випадку, — це діалектика, що пов'язує знання із насолодою, на що постійно звертає увагу Лакан; тоді як абсолютне гегелівське знання, зауважує він, призвело б до спростування другого із полюсів цієї діалектики — тобто, насолоди. З одного боку, знання обмежує шлях насолоди, який є шляхом смерті, не дає йому трансгресувати. Семіотичний інструментарій втручається у симбіотичний зв'язок знання й насолоди. З іншого боку — насолода як процес смислопородження, що запускає рух означувального ланцюжка у відомій лаканівській тотожності *jouissance* — *jouis-sense* (насолода-смисл) вочевидь сприяє примноженню знання та робить безсенсовним його здобуття поза своїм виміром. У «Породженні чотирьох дискурсів» Лакан говорить про «суто логічну формулу»: Знання як насолода (від Іншого [7]).

Натомість, у дискурсі аналітика функція знання наперед визначена таким чином: аналіз розрахований на те, щоб у кінцевому підсумку сформулювати певне *знання про істину*. У формулі дискурсу аналітика сам аналітик, посідаючи місце *об'єкта а*, об'єкта-причини бажання, спирається на знання S2, що займає місце істини, звертається до суб'єкта (перекресленого, розщепленого) та призводить до виявлення



розділі семінару «Ще», а у розділі 10-му він стверджує про те, що *говорять, не знаючи, власним тілом, і тому висловлюють більше, ніж передбачено*. Тут виникає фрейдівський парадокс, на який Лакан вказує: несвідоме існує як щось трансцендентне людям, але люди перебувають всередині цього трансцендентного та ще й на ньому говорять. Припустимо, що це дієслово не має першої особи «знаю», лише безособово «Знає» («знається») — *on sait*.

Так, формулюючи концепт знання, ми стикаємось мимоволі з його знеособленням та виниклим питанням: «Хто знає?». Той, хто знає — це Інший, яким я початково його локалізував — місце перебування означника. Без Іншого ми б не довідалися, що десь існує вимір Істини, місце *dit-mention*, знання цього *dit* передбачає Іншого в якості місця. Знання вже в Іншому, його потрібно звідти вивчити-витягти — *d'apprendre*. «Суб'єкт виникає в результаті того, що знання це має бути засвоєне та оцінене; оцінюється ж воно за вартістю споживання; платити за нього доводиться власною шкірою, бо дуже важко — не отримати його, ним скористатися, насолодитися. У насолоді це завоювання знання відновлюється щоразу, коли воно задіюється, бо влада, що її дає знання, завжди по той бік насолоди» [8, с. 110]. Тут також є своя кондиція *encore*: ми **ще** перебуваємо у ситуації нестачі знання. «Увесь сенс знання полягає у тому, що складність, із якою його можна застосувати, та сама, що вимагається для його отримання. Оскільки є щось, що з кожним актом отримання повторюється знову й знову, людина так і не задається питанням про те, яке саме повторення вивченого слід вважати першим» [8, с. 115].

Лакан говорить і про «пристрасть невігластва»: небажання суб'єкта знати щось про Іншого, до якого він може наблизитися за допомогою кореляту метамови, яка є водночас знанням про буття. Він нагадує, що Емпедокл говорить про невігластво Бога, бо той не має знання про ненависть. Отже, проблема любові пов'язана із проблемою знання. Функція знання не лишає місця для ненависті [8, с. 108].

У лаканівській теорії чотирьох дискурсів, найчіткіше сформульованій у 17-му семінарі «Зворотний бік психоаналізу», знання фігурує як «інший означник» — S2 у стосунку до означника Пана (Трансцендентального Позначника) S1. У своєму наближенні до функції знання Лакан застосовує гегелівську діалектику Пана й Раба: накопичене знання Раба дає йому перевагу; Пан поступово апропріює це знання, по-

збавляючи його Раба. Капіталістична експлуатація не дає рабові користатися зі свого знання, роблячи це знання безсенсовним (відчуження). У вислідку він отримує підміну знання — знання Пана. Тут Лакан наводить приклад з діалогу «Менон»: «Раб знає» — раб відповідає панові почутим від нього ж; питання диктують свої власні відповіді — як взагалі оперувати знанням на рівні «питання — відповіді»? «Історична роль філософії якраз і полягає у витягненні, я б навіть сказав, у фальсифікації знання раба, аби отримати з нього, шляхом трансмутації, знання пана» [7, с. 23]. Лакан застерігає, що не обов'язково поняття *науки* є наслідком подібної трансмутації.

Водночас, знання Раба концентрує у собі знання про бажання Пана (він знає про нього те, чого Пан не знає). Позиції Пана, Істерика — позбавлені знання; вони не знають, чого хочуть: істерик: скажи мені, чого я хочу, пан: зроби мені те, чого я хочу (але я сам не знаю, що це) — «пойди туди не знаю куди». Істеричка фабрикує чоловіка, одержимого бажанням знання (бажанням дізнатися).

Бажання знання не є тим, що приводить нас до знання, до знання провидить нас дискурс істерика, стверджує Лакан у 17-му семінарі. Те, що мотивує функцію знання у цьому випадку, — це діалектика, що пов'язує знання із насолодою, на що постійно звертає увагу Лакан; тоді як абсолютне гегелівське знання, зауважує він, призвело б до спростування другого із полюсів цієї діалектики — тобто, насолоди. З одного боку, знання обмежує шлях насолоди, який є шляхом смерті, не дає йому трансгресувати. Семіотичний інструментарій втручається у симбіотичний зв'язок знання й насолоди. З іншого боку — насолода як процес смислопородження, що запускає рух означувального ланцюжка у відомій лаканівській тотожності *jouissance* — *jouis-sense* (насолода-смисл) вочевидь сприяє примноженню знання та робить безсенсовним його здобуття поза своїм виміром. У «Породженні чотирьох дискурсів» Лакан говорить про «суто логічну формулу»: Знання як насолода (від Іншого [7]).

Натомість, у дискурсі аналітика функція знання наперед визначена таким чином: аналіз розрахований на те, щоб у кінцевому підсумку сформулювати певне *знання про істину*. У формулі дискурсу аналітика сам аналітик, посідаючи місце *об'єкта а*, об'єкта-причини бажання, спирається на знання S2, що займає місце істини, звертається до суб'єкта (перекресленого, розщепленого) та призводить до виявлення

S1 — істинного, бажаного означника суб'єкта, що маркує його ідентичність. Саме з боку аналітика, говорить Лакан, «знаходиться S2, знання: як те знання, що він отримує, вислуховуючи пацієнта, так і те, завчасно ним набуте й цілком визначене, знання, яке зводиться на певному рівні до навичок аналітичної роботи» [7, с. 38].

Де ж місце істини у подібній дискурсивній структурі? Зрештою, Лакан говорить, що Істина виникає у тому місці, де суб'єкт, позбавляю-

чись власного розриву, «перекреслює» свого Іншого як дискурсивний порядок. Істинне націлене на Реальне. «Де б істина не являлася, де б не позиціонувала себе в якості ідеалу, носієм якого може стати слово, досягнути її не так просто».

Так поняття істини в лаканівському а-дидактичному дискурсі ми пов'язуємо із «моментом істини» (що зав'язаний на моменті «смыслу-на-солони») та «фігурою істини».

#### Список літератури

1. Делез А. Б. Шум бытия / Ален Бадью Делез. — М. : «Прагматика культуры», «Логос-альтера», 2004. — 184 с.
2. Данилов В. Истина / событие. — Режим доступа : <http://kosilova.textdriven.com/narod/studia3/daniloff.htm>.
3. Деррида Ж. Рана истины или противоборство языков [интервью с философом] / Ж. Деррида ; беседовал Э. Гроссман // Отечественные записки. — 2004. — № 5. — С. 322–335.
4. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда / Ж. Лакан // Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. — М. : Гнозис, 1996. — С. 153–191.
5. Лакан Ж. Семинары. Книга 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. (1954/55) / Ж. Лакан. — М. : Гнозис, 1999. — 520 с.
6. Лакан Ж. Семинары. Книга 11: Четыре основные понятия психоанализа (1964) / Ж. Лакан. — М. : Гнозис/Логос, 2004. — 304 с.
7. Лакан Ж. Семинары. Книга 17: Изнанка психоанализа (1969/70) / Ж. Лакан. — М. : Гнозис/Логос, 2008. — 272 с.
8. Лакан Ж. Семинары. Книга 20: Еще (1972/73) / Ж. Лакан. — М. : Гнозис/Логос, 2011. — 175 с.
9. Ольшанский Д. Об истине субъекта и языке психоанализа // Дневник Деррида-семинаров Дмитрия Ольшанского : занятие 17 декабря 2008. — Режим доступа : [http://olshansky.sitecity.ru/ltext\\_1509015027.phtml?p\\_ident=ltext\\_1509015027.p\\_1912025118](http://olshansky.sitecity.ru/ltext_1509015027.phtml?p_ident=ltext_1509015027.p_1912025118).

*O. Kyrylova*

### KNOWLEDGE, TRUTH, MEANING BY JACQUES LACAN: EDUCATIONAL DIMENSIONS

*The key purpose of the article is the reconstruction of concepts of knowledge, truth and sense in J. Lacan's works of various periods.*

**Keywords:** place of truth, figure of knowledge, Subject Supposed to Know, affect of sense, savoir, conaissance, aletheia, jouis-sense.

*Матеріал надійшов 18.03.2013 р.*